Parabel und Fabel

bei den alten Hebräern.

Inaugural-Dissertation

behufs Erwerbung der Doctorwürde der philosophischen Fakultät der Universität Erlangen

vorgelegt von

Elias Kalischer.

Druck von Rudolf Mosse in Berlin.
14411

1890

Parabel und Fabel

bei den alten Hebräern.

Inaugural-Dissertation

behufs Erwerbung der Doctorwürde der philosophischen Fakultät der Universität Erlangen

vorgelegt von

Elias Kalischer.

Druck von Rudolf Mosse in Berlin.
13401

Seinem in Gott ruhenden

unvergeßlichen Vater

in immerdauernder Ehrfurcht

sowie

seiner innig geliebten Mutter

in kindlicher Verehrung und Dankbarkeit

zugeeignet

vom Verfasser.

I. Einleitung.

Gleichsam der Vater alles dichterischen Schaffens ist der Trieb der Verlebendigung. Zwei weitere Triebe entspringen diesem Grundtrieb.

1. Trieb der Veranschaulichung.
2. Trieb der Verkörperung.

Wir zerlegen die Veranschaulichung in drei Hauptformen:

a) Vermenschlichung,
b) Bewegung,
c) Hervorhebung.

Unter Vermenschlichung befassen wir

α) Veranschaulichung eines Leblosen oder Abstrakten durch Uebertragung von Prädikaten eines Lebendigen auf dasselbe;
β) Veranschaulichung eines Lebendigen niederer Art durch Uebertragung von Prädikaten eines Lebendigen höherer Art auf dasselbe. Bewegung und Hervorhebung sind Darstellungsmittel, deren Wesen gelegentlich unseres Hauptgegenstands Beispiele klar machen werden.

Die Verkörperung zerlegen wir ebenfalls in drei Hauptformen:

a) Abbildung,
b) Umkörperung,
c) Einkörperung.

Die niedrigste Form, die Abbildung, ist die darstellende Wiedergabe eines wirklichen Körperlichen. Umkörperung findet statt, wenn für ein Körperliches das Bild eines andern Körperlichen gesetzt wird.

Die höchste Form, Einkörperung, nehmen wir an,

α) wenn für ein Abstraktes ein Körperliches gesetzt; ferner
β) wenn unabhängig aus der Einbildungskraft des Dichters heraus ein Körperliches geschaffen wird.

In der ursprünglichen, starken Dichtung eint ein unauflösliches Band Veranschaulichung und Verkörperung. Immer mehr strebt jeder der beiden Triebe nach selbständiger Geltung.

Und ist nicht die Redekunst das allmälig herausentwickelte Gebiet, wo der Trieb der Veranschaulichung, unbeeinträchtigt vom Trieb der Verkörperung, seine Wirksamkeit entfaltet? Wir sprechen von der reinen Beredtsamkeit, welche die Fesseln der Poesie bereits völlig abgeworfen hat — eine Stufe, welche in besonderer Vollkommenheit z. B. bei den Griechen erreicht worden ist.

Bevor dieser Punkt der Entwicklung aber erreicht wird, sind Zwischenstufen zu überschreiten.

Was man didaktische Poesie nennt, das scheint uns zum guten Theil Uebergangsstufe von der Dichtung zur Rede zu sein.

Zwei der bedeutsamsten Zwischenstufen, welche, der didaktischen Poesie zugehörig, von der Dichtung zur Rede hinleiten, sind

1. die Fabel, und
2. die Parabel.

Für die Schöpfung der einen wie der andern hat das Uebergewicht der Trieb der Veranschaulichung.

Die Fabel belehrt uns, daß der Drang der Entwicklung von der Dichtung zur Rede hin schon sehr früh anfängt. Denn die Fabel ist eine der ältesten Gattungen der Dichtung. Wird an Alter doch die Fabel schwerlich weit von der Mythe übertroffen!

So ist sie auch der Parabel gegenüber die niedere Stufe.

Wir haben in der Parabel als jüngerer Bildung die höhere Stufe.

Die Fabel will vermittelst einer Erzählung eine einfache Moral oder eine Klugheitsregel lehren. Sache der Fabel ist es nicht, tiefere Wahrheiten zu verlebendigen.

Merke, daß der Kindheit Alles als Person entgegentritt! der Kindheit der Menschen wie der Völker. Werden diesen auf dieser Stufe Naturerscheinungen, Naturkräfte, Naturwirkungen nicht zu Personen? Von wo anders sollten sie Götter bekommen haben? Wird aber nicht auch die Fabel von der Vermenschlichung durchwaltet? Wohl — eben dadurch theilt sie mit dem Mythus Grund und Boden.[1])

Den in der Fabel erzählten Fall führen Thiere oder Pflanzen auf oder noch geringere Wesen. Jeder dieser Figuren eignet ein ihr wesentlich innewohnender, in den verschiedenen Fabeln gleicher Charakter,

[1]) Werner Hahn, Deutsche Poetik. Berlin, 1879. 303.

der Nachahmung eines menschlichen Charakters ist. — Der Fabeldichter giebt jeder Figur ihre Aufgabe in der Fabelhandlung.

Unentbehrlich nämlich ist der Fabel und, um es alsbald mit zu bemerken, der Parabel eine Handlung. Was ist Handlung? Nach Lessing eine Folge von Veränderungen, die zusammen ein Ganzes ausmachen. Worin ist die Einheit des Ganzen begründet? In der Uebereinstimmung aller Theile zu einem Endzweck. Dieser Endzweck ist hier die Lehre der Fabel, bezugsweise die Lehre der Parabel.

Die Handlung der Fabel ist, was ihr inneres Wesen betrifft, episch. Als episch wird die Handlung der Fabel mehr aus dem Zusammenwirken der Verhältnisse, andererseits die Handlung der Parabel als dramatisch mehr aus der Entscheidung des Helden herausgeboren.[1]) Dem entspricht, daß auch von Seiten der Form uns die Fabel als epische Erzählung entgegentritt. —

Aus gewissen Ursachen können wir die Untersuchung über die alttestamentliche Fabel erst in der zweiten Hälfte unserer Abhandlung vornehmen.

Wir kommen hiernächst zur Parabel.

Die Parabel will eine sittliche oder religiöse Wahrheit von höherer Bedeutung lehren.[2]) Daß der althebräische Standpunkt Sittliches und Religiöses in Eins setzt, ist kaum nöthig zu erwähnen.

Ob sich hiernach begreifen läßt, weshalb für das Bild der Parabel dem menschlichen Leben entnommene Verhältnisse sich am meisten eignen? — Um nun einen festen Boden der Untersuchung zu gewinnen, führen wir die Schemata bezw. Uebersetzungen derjenigen altbiblischen Stücke vor, welche wir als Parabeln betrachten.

---

[1]) Ueber epische und dramatische Handlung, Gottschall, Poetik. Breslau 1877. 2, 93.

[2]) Beyer, Deutsche Poetik Stuttgart, 1883. 2, 160.

II. Die althebräische Parabel.

a) Nachweis der altbiblischen Parabeln.

1. 2 Sam. 12, 1—6.

I. 1—3. „Zwei Männer lebten in einer Stadt; der eine war reich, der andere arm. Der Reiche hatte Schafe und Rinder — sehr viel. Der Arme hatte gar Nichts, blos ein einzig kleines Lämmlein, so er gekauft hatte. Er nährte es auf, es wuchs heran bei ihm mit seinen Kindern zusammen; von seinem Brode aß es, aus seinem Becher trank es, in seinem Schooße schlief es. Es ward ihm wie eine Tochter."

II. 4. „Ein Wandrer kam zu dem reichen Mann und es dauerte ihn, von seinen Schafen und seinen Rindern zu nehmen, zur Herrichtung für den Gast, der zu ihm gekommen war. Er nahm das Lämmlein des armen Mannes und richtete es her für den Mann, welcher zu ihm gekommen war."

III. 5—7. „Nun entbrannte Davids Zorn über den Mann sehr und er sprach zu Nathan: Beim Leben des Ewigen! Ist doch ein Sohn des Todes der Mann, der das thut! Aber er soll das Lämmlein vierfach bezahlen, zum Entgelt,

daß er diese Sache gethan und
daß es ihn nicht nicht gedauert.

Da sprach Nathan zu David: Du bist der Mann!"

(I. Dem David winkte erlaubte Befriedigung seiner Begierde zur Genüge. Auf der anderen Seite war des Uria geliebtes Weib dessen Einziges und Alles.

II. Nicht an den eigenen Weibern büßt der König seine Lust. Er bringt dieser Uria's Weib zum Opfer.

III. Ginge es nach Verdienst, so müßte das Verbrechen mit dem Tode gesühnt werden. David wird vielfältige, harte Buße erleiden.)

2. 1. Könige 20, 39—42.

Ben Hadad, König von Aram, der gefährliche Feind Ahabs, ist nach erlittener Niederlage dem Letzteren als Gefangener in die Hände gefallen. Ahab hat sich von mitleidiger Schwäche bewegen lassen, den werthvollen Gefangenen frei zu geben. Wie der König von Israel die Straße daherkommt, tritt ihm ein mit Wunden bedeckter Mensch in den Weg. Ueber den Augen trägt derselbe einen Verband, der ihn zugleich unkenntlich macht. Dem König ruft er jammernd entgegen:

I. 39. „Dein Knecht war ausgezogen mitten in die Schlacht. Siehe, ein Mann trat her und brachte zu mir einen Mann und sprach: Bewache diesen Mann! Wird er vermißt, dann steht dein Leben für sein Leben ein, oder einen Silberkikkar wägst du dar."

II. 40a. „Und geschah: Dein Knecht schaffte hier und dort und der war nicht mehr vorhanden."

III. Dem König lassen diese Worte keinen Zweifel, daß, der dem Kläger den Gefangenen übergeben, auch der Urheber der Wunden ist. Es ist ihm ferner klar, daß Bestrafung von ihm verlangt wird. Darum entgegnet er:

40b. „Gerecht ist dein Gericht! Du hast gehörige Hiebe bekommen.[1])"

Jetzt nimmt Jener die Binde von seinen Augen. Der König erkennt bestürzt, daß ein Prophet ihm eine Parabel erzählt hat. Argen Schmerzen hat derselbe sich unterzogen, um seiner Darstellung Gewalt zu verleihen und Erfolg zu sichern. Schläge, wie sie der König für gerecht erklärt hat, allerdings von anderer Art, wird ihm selber seine fahrlässige Nachgiebigkeit einbringen. Der Prophet fährt fort:

42. „Also spricht der Ewige: Weil du den Mann in meinem Netze aus der Hand gelassen hast, wird dein Leben für sein Leben und dein Volk für sein Volk einstehen."

3. Jesaias 5, 1—7.

I. 1. 2a. „Laßt singen mich vom Geliebten mein einen Sang meines Lieben von seinem Weinberg! Einen Weinberg mein Geliebter hatte am Felshorn, dem Sohne des Fettes! Und er grub ihn um und entsteinte ihn und besetzte ihn mit Sorekreben und baute einen Thurm in seine Mitte hinein und auch eine Kelter hat er in ihn eingehauen."

II. 2b—4. „Nun hoffte er, er würde Trauben bringen — und Herlinge brachte er. — Und nun, Bewohner Jerusalems und Männer Juda's: sprechet das Recht zwischen mir und zwischen meinem Weinberg! Was hätte noch gethan werden müssen meinem Weinberg, was ich an ihm nicht gethan? Warum doch habe ich gehofft, er würde Trauben bringen — und Herlinge brachte er?"

III. 5—7. „Und nun — ich will euch verkündigen, was ich thue meinem Weinberg! Fortnehmen seine Hecke, daß er dem Abweiden verfalle — einreißen seine Mauer, daß er der Zertretung verfalle. Und ich werde ihm den Garaus machen; er soll nicht beschnitten und nicht behackt werden; dann schießt er in Distel und Dorn auf. Und den Wolken werde ich verbieten, auf ihn Regen niederzusenden."

„Ja — der Weinberg des Ewigen der Heerschaaren ist das Haus Israel; die Männer von Juda sind die Pflanzung seiner Lust! Nun

---

[1]) Von den landläufigen Erklärungen des Wortes חרצת will uns keine wahrhaft befriedigen. Wir fassen die Form als Pual chorasta, mit ausnahmsweise virtuell verdoppeltem ר und übersetzen unter Heranziehung von חרוץ Lev. 22, 22, verwundet, dort neben כן שבור ist participiales Adjektivum von כון

hoffte er auf Recht — da war Blutgier; auf Redlichkeit — da war Jammergeschrei."

4. Jeremias 13, 1—11.

I. 1. 2. „Also sprach der Ewige zu mir: Geh und kaufe dir einen linnenen Gürtel und lege ihn an deine Lenden und ins Wasser bringe ihn nicht! Und ich kaufte den Gürtel nach des Ewigen Wort und legte ihn an meine Lenden."

II. 3—5. „Und des Ewigen Wort erging an mich zum zweiten, wie folgt: Nimm den Gürtel, den du gekauft hast, der an deinen Lenden ist, und auf, an den Euphrat (?) geh und da birg ihn in einer Spalte des Felsens! Und ich ging und barg ihn am Euphrat, wie der Ewige mir geheißen."

III. 6—7. „Und nach Ablauf vieler Tage war es, da sprach der Ewige zu mir: Auf, an den Euphrat geh und von da nimm den Gürtel, den ich dir allda zu bergen geheißen. Und ich ging an den Euphrat und grub und nahm den Gürtel von der Stätte, allwo ich ihn geborgen hatte. Und siehe, verdorben war der Gürtel: er taugte zu Nichts." (Gedanke scheint zu sein, daß das in die Spalte hineinspülende Flußwasser den Gürtel verdorben hat. Vergl. 1b.).

Lehre 8—11. „Und des Ewigen Wort erging an mich wie folgt: Also sprach der Ewige: Auf diese Art lasse ich die Hoheit Juda's verderben und die Hoheit Jerusalems, die große. Dieses boshafte Volk, sie, die meine Worte zu hören sich weigern — in ihrer Herzenshärte hingehen, und andern Göttern nachgehen, ihnen zu dienen und vor ihnen sich zu bücken — werden soll es damit, wie mit diesem Gürtel, der zu nichts taugt. Denn wie der Gürtel schließt an die Lenden des Mannes, so hatte ich an mich geschlossen das ganze Haus Israel und das ganze Haus Juda — Ausspruch des Ewigen — daß es mir ein Volk sei und ein Name und ein Ruhm und eine Herrlichkeit — sie haben nicht hören wollen."

5. Ez. 13, 10—16.

I. 10b. Gott baut eine Mauer (Einrichtung des Staats in religiöser, moralischer, politischer Beziehung[1]).

II. 10b. (Mit der Zeit werden in der Mauer wohl Risse bemerkbar. Innere und äußere Schäden treten hervor im Staate). Bei solchem Sachbestand wird (von den falschen Propheten) die Mauer mit Tünche beworfen.

V. 10b. Die Tünche soll die Risse verstecken. (Wie thäte es Noth, diese auszubessern!)

III. 11—15. Eine derartige Mauer — prasselt sie nicht rettungslos zusammen, da Unwetter in allen Gestalten auf sie einstürmt? (Ein derartiger Staat, von den Chaldäern nunmehr bedroht, kann er dem Untergang entgehen?) Recht so, daß von der niederstürzenden Mauer vor Allem auch jene Tüncher erschlagen werden!

---

[1]) Knobel. Prophetismus 371 u. 372.

(Wir müssen nämlich hinzudenken, daß diese mitten in der schwersten Gefahr ihre schnöde Thätigkeit nicht eingestellt haben.) Vergl. Jes. 31, 13. 14; Jer. 6, 14. 15; 8, 11. 12. Im letzteren Vers besonders לכן יפלו וגו׳.

6. Ez. 15.

I. Ein Weinstock — welche andere Bestimmung hat der, als mit seinen Früchten alle Welt zu erfreuen? (Israel — welche andere Bestimmung hatte es, als ein auserwähltes Tugendvolk zu bilden?)

II. 2. 3. Hat sich nicht unter des Waldes Bäume der Weinstock gemischt? Wer sucht im Walde Trauben? Holz begehrt man von da, zum Bau oder zu Pflöcken. Eignet sich das weiche, biegsame Weinholz aber im Geringsten zu derlei Nutzzweck? (Israel war wenig geneigt, ein gottgefälliges Leben zu seinem Ziel zu machen. Sein Ziel ward es, in weltlicher Tüchtigkeit mit den Völkern (den Bäumen des Waldes) zu wetteifern. Nun es der falschen Bahn sich zugewandt hat, sieht es sich auch vor entsprechende Anforderungen gestellt.

Diesen Genüge zu leisten, ist Israel durch seine Natur verhindert.)

III. 4, 5. Was thut man mit dem unbrauchbaren Holz? Man wirft es ins Feuer. Ist an seinen beiden Enden nicht jetzt der Weinstock verbrannt? (Denn Ephraim haben schon längst die Assyrer fortgeführt. Und nun ward es auch den Judäern unter Jojachin beschieden, in die Gefangenschaft zu wandern.) (Orelli.) Ist nicht in der Mitte auch (Rest in und um Jerusalem) (Orelli) der Weinstock versengt? War er doch ein unnützes Holz schon, bevor an ihm die Flamme gezehrt hatte! Und jetzt sollte er es nicht sein? (Was wird demnach jetzt sein Loos sein? Dieses, ganz verbrannt zu werden.)

Für den Weinstock als Symbol des Gottesvolkes vergl. Hos. 10 1. Für V. 4 vergl. Am. 4, 11.

7. Ez. 16, 1—45.

I. 3—13. (Jerusalem ist hier gleich Juda.) Kanaaniter waren die Eltern Jerusalems. (Das will besagen, daß der Trieb zur Abtrünnigkeit dem Volke vermöge seiner Herkunft angeboren war.) Jene Eltern haben das neugeborene Kind ohne jede Weiterung aufs freie Feld ausgesetzt. Hier liegt es, dem Zertreten[1]) preisgegeben, blutüberströmt, weil die Nabelschnur nicht abgeschnitten noch unterbunden war, dem Tode nahe. Ein Machtwort Gottes, welcher vorübergeht, erhält es am Leben. Er läßt das Mädchen groß werden, stattet es aus mit allen Reizen der Jungfrau, welche um so mehr in die Augen fallen, als sie nackt geht. (Unter jenen Reizen dürfte ursprüngliche physische Volkskraft, einfache, der Kulturannehmlichkeiten noch entbehrende Lebensverhältnisse dürften unter dieser Nacktheit zu verstehen sein.) Bei so bewandten Umständen schließt Gott, zum zweiten Mal vorübergehend, einen Ehebund mit ihr.

---

[1]) Orelli.

Hochzeitlich putzt und schmückt er sie und versorgt sie mit köstlicher Zehrung. (Immer mehr sich steigernde Verfeinerung unter dem Schatten der durch das Gottesgesetz bedingten Kultur?) Königsherrschaft wird ihr zu Theil.

II. 14—34. Der Ruf ihrer Schönheit, welche die Prachtgewänder und der Prachtschmuck erst ins vollste Licht gesetzt haben, verbreitet sich unter die Völker. Darob, in eitlem Selbstvertrauen auf ihre äußeren Vorzüge, hat diese Schöne sich zur ehebrecherischen Allermannshure herabgewürdigt. Sie hat in engen Verkehr mit den Heidenvölkern sich eingelassen, an den unvermeidlich heidnischer Gottesdienst sich anschloß. (Ueberhaupt sind Heiden und Heidengötter hier in einander übergehende Begriffe, wenn auch die letzteren im Vordergrund stehen. Im vorliegenden Sinne das Bild des Ehebruchs häufiger anzuwenden, das lag den Propheten zufolge der Verbindung der Unzucht mit den vorderasiatischen Kulten nahe[1]).

Selbst die herrlichen, im Augenblick hoher Begnadung vom Gemahl empfangenen Gaben — ach! sie müssen dem Sündenleben der Ehebrecherin dienen. Was läßt sich aber Schauderhafteres denken, als daß sie die dem Gemahl von ihr geborenen Söhne und Töchter den Heidengöttern zum Opfer darbringt? — Menschenopfer. Ja! auf allen Höhen und Plätzen und Ecken wird das Auge durch ihren Götzendienst und ihre Buhlerei beleidigt. Buhlschaften verbinden sie dort mit den ägyptischen, hier mit den assyrischen, da mit den chaldäischen Nachbarn. Sonderbar ist nur, daß sie, statt nach Hurenbrauch Geschenke zu empfangen, solche gespendet hat (— womit Tributzahlungen gemeint sind).

III. 35—45. Daß vor Allem doch gerade die ehemaligen Liebhaber die Strafvollstrecker werden müssen! Als Ehebrecherin und Kindesmörderin[2]) empfängt die Schuldige den verdienten Urtheilsspruch und Sündenlohn. Denn jene reißen ihre Götzentempel nieder, entkleiden sie ihrer Herrlichkeit, steinigen und zerhauen sie mit Schwertern, verbrennen ihre Häuser. Zu ihrer noch größeren Beschämung müssen viele Frauen als Zuschauerinnen dem Strafgericht beiwohnen.

Offenbar fußt die Parabel auf Hos. 1—3, namentlich auf Kap. 2. V. 45 leitet in eine Erweiterung der Parabel über, welche dieser als solcher nicht mehr zuzurechnen ist.

8. Ez. 19, 1—9.

I. 2—3a. Eine Löwenmutter, gelagert unter Löwen, zog Junge auf. (Eine Löwenmutter ist die Nation.[3]) Wie war Juda — hei! ein mächtiges Reich zwischen mächtigen Reichen.) Mit anderen jungen Löwen wuchsen die Jungen auf. (Oder durften unter den Königen nicht Judas Könige dreist sich zeigen?)

II. 3b bzw. 5–7. Besonders raub- und mordlustig wurden nacheinander zwei junge Löwen (Joahas — Jojachin).

---

[1]) Siehe Hitzig-Steiner, Hosea S. 8. [2]) Orelli. [3]) Targum. Gen. 49, 9. Num. 24, 9. Deut. 33, 20.

III. 4 bzw. 8. 9. Darum thaten sich die Umwohnenden erst gegen den einen zusammen. Sie schleppten ihn gefangen fort. Nicht gelinder verfuhren sie mit dem zweiten.

9. Ez. 29, 3—5.

I. 3a. Das große Ungeheuer lagert in seinen Flüssen. (Pharao lebt gemächlich im Lande seiner Herrschaft.)

II. 3b. Das Ungeheuer spricht: Der Fluß ist mein, ich habe ihn mir gemacht. (Pharao wird vom Uebermuth besessen und hält seine Macht für unerschütterlich.)

III. 4—5. Gott legt Hamen in die Kiefern des Unthiers. Er zieht es sammt den vielen Fischen, die an seinen Schuppen ansitzen (den Unterthanen des Königs[1]) herauf, daß es grablos verenden muß, ein Fraß den Vögeln des Himmels und Thieren des Feldes: (Gott reißt Pharao sammt den Seinen aus seinem Lande (V. 12). Er führt sie in die Verbannung, wo sie umkommen.)

10. Ez. 17, 1—10.

I. 3—6. Von einer Zeder auf dem Libanon hat der große Adler von großen Flügeln, langer Schwinge, voller Schwungfeder, der buntglänzendes Gefieder hat, den Wipfel und die höchsten Zweige gekuppt. In eine Krämerstadt hat er die Triebe verpflanzt: (Wegführung des Königs (Jojachin) und der Prinzen nach Babylon durch Nebukadnezar. V. 12.) Etwas Samen, dem (Ceder-)Landesboden entnommen, hat derselbe Adler in ein Saatfeld an reichlichem Wasser eingesenkt, daß daraus ein weidenartiges Gewächs werde. In der That aber erwächst daraus ein Weinstock. Wohl ist der, gegen die Ceder gehalten, niedrig. (Vergl. V. 14.) Doch kann er auf seinem guten Boden immerhin ein gedeihliches Dasein führen. Zum Adler, zum König von Babel hin soll er ranken. (Vergl. V. 14): (Einsetzung des Jedekianischen Vasallen-Königthums.)

II. 7—8. Was aber thut der Weinstock? Er streckt seine Ranken einem andern Adler von großen Flügeln und mächtiger Schwungfeder zu, daß der ihn tränke: (Zedekia erbittet von dem an Macht Nebukadnezar nicht gleichkommenden König von Aegypten Beistand mit Roß und Mannen.) (15.)

III. 9. 10. Der zweite Adler, (nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, der erste,)[2]) wird den Weinstock zerreißen, zerfressen und entwurzeln,

---

[1]) Siehe Knobel, Prophetismus, 372.

[2]) Denn 1. ergiebt, den ersten Adler angenommen, והיה שתולה וגו׳ V. 10, eine unerträgliche Tautologie (s. Smend z. St.), 2) בזרע גדולה V. 9, entspricht den Worten בחיל גדול ובקהל רב, V. 17. ובעם רב Wir übersetzen demnach, vor למשאת in Gedanken כי אם ergänzend: Nicht mit großer Streitkraft und vielem Volke (wird er ihm beistehen — vergl. יעשה אותו, V. 17 — sondern) er wird ihn aus seinen Wurzeln herausheben.

daß er vertrocknen muß: (Pharao wird die Herrschaft Zedekias untergraben) (V. 17). Sollte das auch nicht geschehen, dann wird der Weinstock, vom Ostwind berührt, vertrocknen: (Nebukadnezar wird den Zedekia hinrichten lassen) (V. 15.)

11. Ez. 31.

Wir haben hier eine Doppelparabel. Zwei Parabeln sind in einander verflochten. Die erste ist der zweiten übergeordnet.

A. I. 3—9. Strack steht auf dem Libanon eine Ceder, schön von Zweigen, waldgleich Schattenfülle spendend — bis in die Wolken ragt ihr Wipfel: (Verbildlicht wird das pharaonische Königthum) (2).

Wird doch die Ceder in ihrer gewaltigen Höhe von Wasserströmen genährt, die um ihre Pflanzstätte sich herumwinden! (Gemeint ist vorzüglich der Nil.)[1]) Kanäle gehen von der Pflanzstätte der Ceder zu allen Bäumen des Feldes: (Aegypten ist in der Lage, von seiner Güterfülle den übrigen Reichen zu spenden.) In den Aesten der Ceder nisten allerlei Vögel des Himmels, unter ihren Zweigen gebären allerlei Thiere des Feldes. (Zwei Bilder, deren Deutung sofort folgt: In ihrem Schatten wohnen allerlei mächtige Völker (die unter ägyptischer Botmäßigkeit stehen).

Unter solchen Umständen beneideten die Ceder sogar die allerhand prächtigen Edenbäume im Garten Gottes (die übrigen Reiche), von denen die höchsten und schönsten selbst sich mit ihr nicht vergleichen können.

II. 10. Die Ceder ward im Herzen stolz ob ihrer Höhe.

III. 11—13. Zur Strafe für den Hochmuth giebt Gott sie in die Hand des Starken der Völker (11), (mit welchem der König von Babel gemeint ist). Seine barbarischen Unterthanen (die feindlichen Kriegsheere) hauen sie nieder. Zerschmettert verbreiten ihre Aeste und Zweige sich umher über die Berge und Thäler und in die Wasserrinnen am Boden. Durch den Sturz des Baumes sind die Vögel des Himmels ihrer Nester beraubt und müssen sich auf dem Stumpfe niederlassen. Die Thiere des Feldes, ebenfalls ihrer Wohnungen beraubt, sind durch den Sturz des Baumes fortgescheucht worden und unter seinen zerbrochenen Zweigen zu finden.

B. I. 8. Die Bäume im Garten Gottes — mögen sie immerhin den Vergleich mit der Riesenceder nicht bestehen - prächtige Bäume sind sie dennoch.

II. 9b. 14a. Und wie gern möchten diese Neider des gewaltigen Baumes ihm es gleichthun!

III. 14. 15. Das soll nach dem göttlichen Willen nicht geschehen. An dem Tage, an welchem die gewaltige Ceder in die Gruft sinkt, bedeckt Gott die Tiefe gewissermaßen mit einer Trauerhülle, derart, daß sie kein wachsthumförderndes Wasser mehr spendet. So müssen die herrlichen Edenbäume, die Laubhölzer des Libanon, allesammt verschmachten: (Aegypten zieht in seinen Sturz die übrigen Reiche.)

[1]) Nur ist es hier, wie im Weitern, unstatthaft, Druck auf die Worte auszuüben.

Zu diesen Beispielen fügen wir zwei kleinere parabelförmige Stücke hinzu, die in umfassendere Darstellungen eingegliedert sind.

12. Jer. 48, 11. 12.

I. 11a. Moab wird als Wein, in Behältern befindlich, dargestellt. Lagert doch seit Menschengedenken dieser Wein unbewegt auf seinen Hefen! Oder ist er jemals umgeleert worden? (Ist Moab durch ein hartes Geschick, etwa Verbannung, je aus seinem Frieden gerissen worden?) (Vergl. Zeph. 1, 12).

II. 11b. Diese Ruhe, die von keinerlei Störung beeinträchtigt worden, hat bewirkt, daß schlechter Geschmack und Geruch, die von vornherein dem Weine angehaftet hatten, sich unverändert erhielten: (Moab hat die ihm angeborne Verderbtheit nicht überwunden.) (Vergl. Gen. 19, 30—38.)

III. 12. In kommenden Tagen, so droht Gott, will er Küfer schicken: die sollen jene Weinbehälter leeren und zerschmettern.

13. Ez. 32, 2—4: Variation der Parabel 29, 3—5.

I. 2a. Im Meere liegt ein gewaltiges Wasserungethüm: (das mächtige ägyptische Königthum unter den Reichen ringsum).

II. 2b. Das Ungeheuer trübt die Wassermassen und wühlt sie auf: (Alle Länder ringsum versetzt Pharao in Schrecken und Kriegsangst).

III. 3—4. Gott will durch eine Versammlung von vielen Völkern sein Netz ausspannen lassen, darin das Ungeheuer eingefangen wird. (V. 3). Auf freies Feld läßt er es hinschleudern. (V. 4a.) Hier sollen Vögel und Thiere darauf lagern und daran sich sättigen. (V. 4b.): (Gott wird Pharao durch Nebukadnezar bezwingen lassen (11. 12). Der Erstere wird sammt seinen Unterthanen aus seinem Lebenselement Aegypten herausgerissen. Die Völker versetzen dann dem Aegypterkönig den Gnadenstoß.)

b) Erläuternde Feststellungen.

1. Die Parabel als prophetisches Darstellungsmittel.

Bezeichnend ist schon der Umstand, daß in den eigentlich dichterischen Theilen des alten Testaments Parabeln nicht begegnen.

Die Parabel tritt uns als eines der Darstellungsmittel der Prophetie entgegen, jener eigenthümlichen religiösen Beredtsamkeit der Hebräer, die, grade was die Seite der Darstellung anlangt, über den Boden der Poesie im Ganzen nicht hinausschreiten wollte. Hier muß es nun überraschen, daß unter dem äußerst Wenigen, was von der ältesten Prophetie auf uns gekommen ist, zwei Parabeln, das Beispiel im zweiten Buch Samuelis und das im ersten Königsbuch, sich befinden. Dies läßt vermuthen, daß in den ältesten Zeiten der Prophetie die Parabel eine häufige Darstellungsform gewesen ist.

Dagegen ist die Parabel an Bedeutung wie Verbreitung eine minder hervortretende Darstellungsform der Prophetie in ihrer Reife, soweit wir es erkennen. Daß Ezechiel die Parabel wieder stärker zur Anwendung bringt, dürfte aus der Vorliebe für ältere Motive zu erklären sein, welche diesen Propheten der jüngeren Zeit kennzeichnet.

2. Der Gedanke der althebräischen Parabel.

Wir haben bei der Parabel auf der einen Seite das Bild, auf der andern Seite den Gedanken oder die Lehre. Von vornherein ist nicht nothwendig, daß neben dem Parabelbild auch der Gedanke ausgesprochen wird, insofern aus einer klaren Parabel ihn der Zuhörer oder Leser sich entnehmen kann. Zufällig wird nun gelegentlich aller althebräischen Parabeln der Gedanke noch besonders ausgesprochen, und zwar, die Sache in Bausch und Bogen angesehn, nach der Darstellung des Parabelbildes. Blos der bequemern Uebersicht wegen haben wir hier die nothwendigen gedanklichen Erläuterungen innerhalb der bildlichen Entwicklung, im Anschluß an die Einzelheiten derselben gegeben. Festzuhalten ist aber, daß Parabel im prägnanten Sinne blos das Parabelbild ist, und mit diesem hauptsächlich werden wir uns beschäftigen, nachdem wir noch weniges Unerläßliche über den Gedanken der althebräischen Parabel im Allgemeinen bemerkt haben.

Jede der althebräischen Parabeln bringt, wie wir wissen, einen sittlich-religiösen Gedanken zur Darstellung. Die althebräische Parabel ist eine Frucht des dem hebräischen Volksgeist eigenthümlichen Vergeltungsgedankens.

Sind unsere Parabeln doch sämmtlich auf der Grundanschauung aufgebaut: Die Strafe ist eine nothwendige Folge des Vergehens! Auf Seiten wenigstens des Parabelgedankens ist das Vergehen immer mindestens mittelbar ein Vergehen gegen Gott, ist Gott immer der mindestens mittelbare Strafvollstrecker.

3. Die paraboliſche Darſtellung.

Was das Bild der Parabel im Ganzen betrifft, ist bereits bemerkt worden, daß es eine Handlung aufweisen muß. Was die Figuren des Parabelbildes betrifft, so unterscheiden wir:

1. Handlungssubjekt.

Das ist diejenige Figur, welche das Vergehen begeht und die Strafe erleidet, diejenige Figur, welche hauptsächlich die Handlung vollzieht, die Hauptfigur der Parabel. Die übrigen Figuren,

diejenigen, welche die Anläſſe, Stützen, Gelegenheiten der Parabelhandlung darbieten, nennen wir

2. Handlungsmittel.

So iſt 2. Sam. 12 der Reiche das Handlungsſubjekt; Handlungsmittel: der Arme, das Lamm, der Wandrer. Handlungsſubjekt und Handlungsmittel fallen unter die Kategorie der Verkörperung. Inwiefern dieſe in der althebräiſchen Parabel ſich geltend macht, das wird des Nähern ſpäter zu erörtern ſein.

Zunächſt haben wir es mit der Frage zu thun, auf welche Weiſe in der althebräiſchen Parabel der in ihr vorwiegende Trieb der Veranſchaulichung ſein Daſein bekundet. Die Frage dürfte am bequemſten ſich erledigen, wenn wir nunmehr durch allgemeinere Feſtſtellungen und an Einzelbeiſpielen uns klar zu machen ſuchen, inwieweit den Kunſtforderungen der

1. Entwickelung;
2. Zergliederung;
3. Verknüpfung;
4. Schilderung [1])

in der althebräiſchen Parabel Rechnung getragen wird. Es ſei ſchon jetzt bemerkt, daß die Grundzüge dieſer vier Durchführungsweiſen

a) Bewegung und
b) Hervorhebung

ſind.

I. Die Veranſchaulichung in der altbibliſchen Parabel.

Bevor wir den bewußten Unterſuchungen uns hingeben, wollen wir noch erinnern, daß gerade in den drei älteſten Parabeln der Urſprung der hebräiſchen Parabel aus dem Vergeltungsgedanken auf Seiten des Bildes charakteriſtiſch hervortritt.

In den zwei älteſten Parabeln, 2. Sam. 12 und 1. Kön. 20, wird hervorhebende, das will hier beſagen, die Auffaſſung erleichternde und anregende, Veranſchaulichung dadurch erzielt, daß das Parabelbild als einfacher, ſcheinbar wirklicher (obwohl in Wirklichkeit erdachter) Rechtsfall ſich darbietet. Jeſ. 5. iſt wenigſtens die äußere Form die eines Rechtsfalles. Bewegung kommt in die Situation, bewegende Veranſchaulichung alſo wird erzielt, indem in den zwei erſterwähnten Parabeln dem zuſtändigen Richter der Fall unterbreitet wird, wie Jeſ. 5 der Beſitzer des Weinbergs durch des Propheten

[1]) Werner Hahn 304.

Mund die Entscheidung der Zuhörer mit ausdrücklichen Worten anruft. (V. 3—5.)

1. Entwickelung.

α) Allgemeinere Feststellungen.

Jede unserer Parabeln zerfällt in drei Theile, von uns Stufen genannt. Denn die zweite Stufe stellt der ersten, die dritte der ersten nebst zweiten gegenüber eine Fortentwickelung dar. Wir benennen die einzelnen Stufen am bequemsten vom Standpunkt des Handlungssubjekts aus. Demgemäß unterscheiden wir:

1. Grundzustand,
2. Schuld,
3. Entgeltung.

Die erste Stufe giebt die Exposition, Anfänge und Bedingungen. Diese erste Stufe hat passiven Charakter.

Den Höhepunkt der Handlung stellt die zweite Stufe dar. Die zweite Stufe hat ausgesprochen aktiven Charakter.

Die Entwicklung der Schuld aus dem Grundzustand ist in den musterhaften Parabelbildern eine vom Standpunkt des Handlungssubjekts aus freiwillige. Die Anschauung ist die, daß die Schuld so gut hat erfolgen, wie nicht erfolgen können.

In der dritten Stufe haben wir die Katastrophe. Die dritte Stufe hat ausgesprochen passiven Charakter. Die Entwicklung der Entgeltung aus der Schuld heraus ist eine nothwendige.

Nach der Seite der Diktion bietet sich in den meisten Parabeln die Entwicklung der beiden ersten Stufen als erzählende dar. 2. Sam. 12; 1. Kön. 20; Jes. 5; Jer. 13. 48; Ez. 16. 17. 19. 29. 31. 32. Dagegen ist die dritte Stufe gewöhnlich in die Zukunft gerückt. Es ist eine eigene Art der bewegenden Veranschaulichung, wenn auf diese Weise das Bild der hebräischen Parabel nicht als abgeschlossen, sondern als noch im Werden begriffen vorgeführt wird. — Ez. 15 ist als Möglichkeitsfall dargestellt.

β) Einzelbeispiele.

In Ez. 19, 1—9 ist die Löwennatur, ein Konstitutiv des Grundzustands, die Mutter der Schuld. V. 3b, 6b, 7.

Bei einem reichen Mann sind Gäste nichts Seltenes. Ein beim Reichen einkehrender Wandrer wird derart 2. Sam. 12, 4b der Beweger vom Grundzustand nach der Schuld hin. Es ist darum wenig angebracht, mit den Rabbinen[1]) in einkörperndem Sinn den

[1]) Succa 52b; Gen. rabb. S. 22, 22d.

Wandrer auf die Leidenschaft zu deuten. Mit wie bewundernswerther psychologischer Feinheit wird in derselben Parabel Alles vom Propheten nach der Richtung bewegt, daß der König (V. 5, 6) nothwendig beide: a) das allgemeine und b) das rechtkräftige Urtheil hervorheben muß!

2. Könige 20 erwähnt der die Parabel erzählende Prophet seine augenfällige Verwundung nicht noch mit Worten dem Könige gegenüber, von dem er Bestrafung des Mannes, der ihn verwundet hat, zu heischen scheint. Der König ist dadurch genöthigt, selber die Verwundung zu erwähnen, indem er sie als verdient bezeichnet. Auf diese Weise erhält die Darstellung größere Bewegtheit. Der König verurtheilt ahnungslos sich selbst, und wenn der Prophet an dieses Urtheil die Lehre anknüpft, darf er eines mächtigen Eindrucks gewiß sein. —

Jes. 5 ist mit vollendeter Kunst die Sache zunächst in das Bild eingehüllt. Sie wickelt sich dann immer mehr heraus. Zuletzt steht sie überraschend allein. In Zusammenhang hiermit nennt der Prophet zuerst Strafen, die auch ein Mensch anwenden könnte. (V. 5, 6a.) Zuletzt nennt er ein Strafmittel, das jeden Zweifel darüber, wer hier der zugleich strafende Sprecher sei, abschneidet. Oder könnte auch ein Mensch den Wolken, regnen zu lassen, verbieten?[1]). Anders Ezechiel. Bei ihm drängt sich die Darlegung des nackten Gedankens zuweilen sehr vorwitzig ein in die bildliche Entwicklung. Vergl. in dieser Beziehung besonders Kap. 16. — Ein Stocken der parabolischen Entwicklung eben als parabolischer Entwicklung bezeichnet es, wenn Ez. 13, 10—16 die Entgeltung in zwei Absätzen durchgeführt wird. Der erste stellt die schädliche Allgemeinwirkung der Schuld dar. (V. 11, 12.) Der zweite setzt nach genauerer Schilderung jener Allgemeinwirkung auseinander, wie aus dieser die Bestrafung der Schuldigen hervorgeht. (V. 13 folg.)

Der Parabel Ez. 16 ist bezüglich ihrer Entwicklung der Vorwurf zu machen, daß sich in die Schuld ein Satz (V. 27) eindrängt, der bereits Entgeltungscharakter trägt.

2. Zergliederung.

2. Sam. 12, 3: „Der Arme hatte gar Nichts — nur ein einzig kleines Lämmlein, so er gekauft hatte. Er nährte es auf: es wuchs heran bei ihm, mit seinen Kindern zusammen; von seinem

[1]) Siehe Ewald, Propheten des A. B. I, 308 folg.

Brode aß es, aus seinem Becher trank es, in seinem Schooße schlief es und ward ihm wie eine Tochter."

Der Reiche erlaubt sich einen Eingriff in fremdes Eigenthum unter äußerst erschwerenden Umständen. Denn der Arme besaß nur das eine Lämmlein — Schafe und Rinder in Fülle hatte der Reiche.

Das Siegel wird der Unthat dadurch aufgedrückt, daß der Reiche dem Herzen des Armen in himmelschreiender Weise wehthut. Wird nicht auch im Urtheilsspruch das Letztere für sich hervorgehoben? (V. 6.) Die Bedeutsamkeit dieser Seite des Vergehens müssen wir aus den einfachen Verhältnissen begreifen. Konnte doch vermöge dieser die Empfindung eines Menschen für ein Thier, das er besaß, zu hoher Innigkeit gesteigert sein! Vergl. Hos. 11, 4. Beziehentlich der in aufsteigender Linie zergliedernden Bewegung und Hervorhebung im Einzelnen achte auf die dreigetheilten Klimaces:

a) α) ein kleines Lämmchen;
   β) das er gekauft hatte;
   γ) er nährte es auf;
b) α) es wuchs heran bei ihm mit seinen Kindern zusammen;
   β) von seinem Brode aß es, aus seinem Becher trank es, in seinem Schooße schlief es;
   γ) es ward ihm wie eine Tochter.

Der empörte König (V. 5—6) hebt a) erst allgemein hervor, daß eine That, wie die des Reichen todeswürdig ist. b) Hernach fällt er das durch die Gesetze bedingte rechtskräftige Urtheil.

Zergliederung ferner Ez. 16, 16—21. Schildernde Zergliederung 31, 3—6, V. 12, 13.

3. Verknüpfung.

α) Allgemeinere Feststellungen.

Damit ein Kunsterzeugniß harmonisch wirke, muß der kürzere Theil desselben durch innere Schwerkraft, das heißt, durch Bedeutsamkeit, dem längern die Wage halten, mit andern Worten: Der bedeutsamste Theil soll den kleinern Abschnitt des Ganzen bilden.

Naturgemäß müssen Grundzustand und Schuld zusammengenommen als Stufenzweiheit die Entgeltung als nur eine Stufe an Ausdehnung übertreffen. Nichtsdestoweniger bildet diese vermöge ihrer größern Eindruckskraft das Gegengewicht jener beiden Stufen.

β) Einzelbeispiele.

2. Sam. 12 sind gewissermaßen Grundpfeiler des Parabelbaues zwei mit einander verknüpfte Gegensatzpaare a) Reichthum — Armuth, b) Barmherzigkeit — Gewaltthätigkeit. Jes. 5: a) Auf Sorgfalt

gegründete Hoffnung — Enttäuschung, b) Förderung — Zerstörung. Bemerke in der nämlichen Parabel die das Gemüth äußerst packende Aufeinanderfolge des scheinbar harmlosen Lieds und der Drohrede.

Ez. 19, 1—9 hat diese Form:

Grundzustand

Subj. 1 + Subj. 2

Subj. 1: Schuld + Entgeltung.	Subj. 2: Schuld + Entgeltung.

Ferneres Beispiel für Verknüpfung Ez. 31, 8. —

Ez. 16 werden gerade die ehemaligen Liebhaber die Strafvollstrecker in der Entgeltung, wodurch diese Stufe dort besondern Nachdruck bekommt.

Beachte die Verknüpfungsweise von Ez. 16, V. 16—19 mit dem Voraufgehenden, die Verse namentlich mit 10—13 zusammengehalten.

Mangelhafte Verknüpfung haben wir, wenn Ez. 16 im Laufe der Schuld plötzlich von etwas so Gewichtigem wie Opferung der Söhne und Töchter geredet wird (20, 21), ohne daß die Geburt solcher gelegentlich des Grundzustands mitgetheilt worden.

Zwei Parabeln werden Ez. 31 in ein Kunstganzes verflochten. Die Verknüpfung der zweiten, der ersten untergeordneten Parabel mit dieser erfolgt derart, daß der Grundzustand der zweiten mit V. 8 und im Wesentlichen die Schuld der zweiten Parabel mit V. 9b in den Grundzustand der ersten Parabel eingeflochten wird. Alsdann folgt auf die Entgeltung der ersten (V. 11—13) Wiederaufnahme der Schuld der zweiten Parabel mit V. 14a und die Entgeltung der zweiten Parabel. —

Die althebräische Parabel verzwittert sich mehrfach mit andern Darstellungsgattungen. Sie verbindet sich besonders mit lyrischen Formen. In solchen Kombinationen ist Ezechiel Meister. Aber bereits Jesaja war ihm auf dieser Spur vorausgeschritten. Denn verwebt der letztere Prophet in die beiden ersten Stufen der Parabel Jes. 5 nicht das Bruchstück eines Liedes?

Daß das Lied dem Propheten überkommen war, scheinen uns mehrere ἅπαξ λεγόμενα zu versichern: ויעזקהו V. 2. באשים. — V. 2—4 sind Reim und Refrain gar nicht gemeint, sich im Hintergrund zu halten. — Ob aus dem Gegebenen nicht wenigstens ein Theil jenes Liedes sich zur Noth retten ließe? Hiermit ein Versuch:

1. ויעזקהו
ויסקלהו
[ויטעהו שרק] entbehrlich]
ויבן מגדל בתוכו
וגם-יקב חצב בו
ויקו לעשות ענבים
ויעש באשים

2a. ועתה
Vergl. Jes. 53, 3. Ps. 141, 4. [ישבי ? ירושלם ו] אישי ? יהודה
bes. Spr. 8, 3. שפטו-נא ביני
ובין כרמי
b. מה-לעשות עוד לכרמי
ולא עשיתי [בו]
[מדוע] קויתי לעשות ענבים
ויעש באשים.

Aus dem Liede stammt offenbar auch die hochpoetische Prägung קרן בן-שמן.

Denn nirgend sonst bezeichnet קרן eine Bergspitze. Nirgend — außer in hochpoetischem Zusammenhange — könnte „fruchtbar" mit בן-שמן ausgedrückt werden. Vergl. Hi. 5, 7. — Was כרם היה ל betrifft, so sei darauf hingewiesen, daß ein Absatz im Hohenliede mit denselben Worten anfängt: Hoheslied 8, 11.

Daß Anfang und Ende des Liedes fehlen, springt in die Augen.

Den Resten nach zu schließen, scheint das Lied ein launiges Trinklied gewesen zu sein.[1]) —

Fast durchweg halten sich die parabolischen Erzeugnisse Ezechiels auf der Grenze zwischen Elegie und Parabel. In einigen überwiegt der elegische Bestandtheil stark den parabolischen. Diesen hat er selber die Bezeichnung קינה (19, 1. 14. 32, 2. 16) gegeben.

Ez. 19, 1—9. Nach der elegischen Seite wird geklagt, daß herrlich die Vergangenheit erscheint, düster die Gegenwart.

Wodurch ward sie düster? Das legt die Parabel dar. —

Ez. Kp. 32 wird mit dem parabolischen Stück V. 2—4 die bis V. 16 sich erstreckende קינה eingeleitet. Ziemlich scharf ist jenes gegen die elegische Weiterführung abgesetzt. —

Breite Darstellung ist Ezechiel überhaupt eigen. Anlangend seine Parabel, bewirkt eine weniger zweckentsprechende Zerdehnung derselben

[1]) Vergl. in dieser Beziehung Cassel, Geschichte der jüdischen Litteratur II. Berlin, 1873. Seite 44.

noch besonders der Einfluß der Elegik, die ja Reflexionspoesie ist und als solche dem Anstoß von Gedanken und Empfindungen frei sich hingiebt. Vergl. Kp. 16. 15, 4. 5.—13, 10—16 erstreckt sich von 11—15 die Entgeltung. Gemäß der Natur der Entgeltung läßt die reine Parabel sie in energischer, so wenig wie möglich angehaltener Linie absteigen. Demgegenüber beachte, wie die betreffende Stufe in obenerwähnter Parabel in zwei Absätzen durchgeführt wird.

Doch lehrt derselbe Prophet, daß allzu große Ausführlichkeit und übertriebene Kürze bei einander wohnen. 13, 10b drängt er die zwei ersten Stufen zu einer Vershälfte zusammen. Kap. 15 schiebt er Grundzustand und Schuld ineinander und drückt formell nur die zweite Stufe aus. —

Die Parabel verbindet sich 1. Kön. 20, 39—42 und Jer. 13, 1—11 mit der, was ihr Eigenwesen betrifft, wesentlich hervorhebenden prophetischen Darstellungsform der symbolischen Handlung.

Sollte, entsprechend dem Verfahren jenes israelitischen Propheten, nicht auch Jeremia den Eindruck seiner Parabel erhöht haben, indem er den Endpunkt ihrer Entwicklung, den verdorbenen Gürtel, vorzeigte?

4. Schilderung.

Die Schilderungen sind mehr minder episch, die Aufeinanderfolge innehaltend. Vergl. 2. Sam. 12, 3b. Jes. 5, 2. Jer. 41, 11a. 11b. 12. Ez. 13, 11b. 13. 14a. 15, 4b. 16, 4. 7. Steigernde Schilderung Ez. 16, 9—12. V. 16—20. Zergliedernde ebend. 16—21.

Mittel der hervorhebenden, wenn anders nicht auch bewegenden, Schilderung sind 1. mehr weniger deutliche Anspielungen auf den individuellen Sachverhalt, der die an sich doch allgemein giltige Parabel veranlaßt hat, mit seinen Besonderheiten: 2. Sam. 12. Fem. כבשה. — קנה V. 3. עמו ועם-בניו יחדו V. 3. V. 3b bis תשכב. Diese Anspielungen wachsen hier auf die natürlichste und ungezwungenste Weise aus der Erzählung heraus. Nicht im Geringsten stören sie Harmonie und Gleichgewicht derselben. Wie anders Ez. 15, 4b. Ist der Weinstock nicht ins Feuer geworfen worden? Wie kommt es denn, daß er nicht einfach verbrannt ist? — Im Gegensatz zu diesen Beispielen möchten wir uns schwerlich bereden lassen, daß die Anstalten, welche Jes. 5 der Besitzer des Weinbergs zu Gunsten desselben trifft, jede einzelne besonders, symbolisch sind.

Jer. 13 ist der Gürtel, der um die Lenden gelegt wird, Symbol des festen Anschlusses an Gott. (Vergl. V. 11.) In derselben Parabe

sind symbolisch: וקנית 1a: vergl. ואקנה 2a, קנית V. 4, auf Erwerbung Israels durch Gott hindeutend.

וטמנהו.וגו V. 4 wohl in dem Sinn, als Felsenspalten auch Stätten des Götzendienstes waren. Vergl. 16, 16 folg. Auch Jes. 2, 19 folg. —

אשר-לו הרקמה Ez. 17, 3, das bunte Gefieder des Adlers bezeichnend, deutet auf das Königsgewand Nebukadnezars.

In derselben Parabel erhält der zweite Adler V. 7a weniger an schmückenden Beiwörtern als der erste 3a. Damit ist ausgedrückt, daß der unter dem zweiten Adler zu verstehende Aegypterkönig zwar ebenfalls Macht besitzt, aber geringere, als der unter dem ersten Adler zu verstehende Babylonierkönig.

2. Ferner kommen hier in Betracht die sogenannten lumina orationis in ihrer Mannigfaltigkeit. Aposiopese Ez. 15, 5: Die Parabel wird bis zu dem Punkt geführt, wo unabwendbar völlige Vernichtung des Weinstocks bevorsteht. — Distribution Ez. 31, 8a.

Antithetische Wendungen: 2. Sam. 12 Schluß von V. 1. V. 4: ויקח וגו — ויחמל וגו. Jes. 5, 2b und 4b. 4a. — 7b doppelt. Ez. 13, 15b. — 16, 6b zweimal. — Rhetorische Fragen: Ez. 13, 12b. 15, 2. V. 3. 4b. — 16, 10 zweimal. — Exklamatio Ez. 16, 23. 30. 43b. — Ez. 16 steht das Handlungssubjekt von Anfang bis Ende der Parabel in Apostrophe. — Wortspiele Jes. 5, 7b doppelt. Ez. 13, 11a. — Repetitio Ez. 16, 23. Eine auffallende Repetitio Ez. 16, 6. Anaphora Ez. 13, 15b. 15, 4 und 5 Anfänge. 16, 35 und 37 Anfänge.

II. Die Verkörperung in der altbiblischen Parabel.

Bereits in der Einleitung ist bemerkt worden, daß für das Bild der Parabel eine Handlung, welche dem menschlichen Leben entnommen ist, sich am meisten eignet, weil ein höherer, sittlich-religiöser Gedanke in der Parabel zur Darstellung kommt. Mit andern Worten: es ist wünschenswerth, daß das Handlungssubjekt ein menschliches ist. Dieser Forderung wird aber nur von den zwei ältesten und von zwei Parabeln Ezechiels (13, 10—16 und Kp. 16) Rechnung getragen. Die orientalisch bilderreiche Phantasie des Hebräers findet kein Genüge darin, auf dem gradesten und schlichtesten Wege, vor Allem durch gute Veranschaulichung, eine zweckentsprechende Parabel herzustellen. Es wird danach gestrebt, auch auf Seiten der Verkörperung dem Parabelbild größere Mannigfaltigkeit zu verleihen. Derart ist in drei Parabeln ein Thier Handlungssubjekt: Ez. 19, 1—9 verkörpert

zwei judäische Könige als zwei Löwen. 29, 3—5 und 32, 2—4, Pharao als Wasserungethüm. In vier Parabeln sind Bäume oder überhaupt Pflanzenartiges Handlungssubjekt: Jes. 5 erscheint das abstraktere Wesen „Gottesvolk" als Weinberg, Ez. 15 als Weinstock, ähnlich Ez. 17 das zedekianische Königthum als Weinstock. In diesen drei Fällen wie auch in den folgenden liegt Einkörperung vor. In der Doppelparabel Ez. 31. tritt das pharaonische Königthum als Libanonceder auf, bezugsweise die übrigen Reiche als Paradiesesbäume. Jer. 13 erscheint das Gottesvolk als Gürtel, Jer. 48 Moab als Wein, der auf seinen Hefen lagert. Selbstverständlich haben solche nicht menschliche Handlungssubjekte hier kaum andere als metaphorisch-symbolische Geltung. Die Parabel aber, die sich ihrer bedient, läuft Gefahr, dunkel zu werden. So begreifen wir, wie eine Parabel von dieser Art חידה Räthsel (Ez. 17, 2) genannt werden kann. —

Ez. 19, 1—9 erscheint ein Handlungsmittel entweder vermöge Einkörperung oder vermöge Umkörperung, was im Folgenden erörtert werden soll, als לביא V. 2.

Wer ist diese? Nach Orelli die wirkliche Mutter der Königsbrüder Joahas und Zedekia. In der That hat diese Auslegung für sich, daß sie der Darstellung große Lebhaftigkeit verleiht. Aber richtig ist sie schwerlich. Einiges Entgegenstehende bei Smend. Hier noch Folgendes:

a) Chamutal, die Tochter Jirmejahn's und das Weib des Königs Josia, war für die Gesammtheit nicht von so ungemeiner Bedeutung, daß V. 2, namentlich V. 11 in Anwendung auf sie nicht zu überschwänglich sich ausnehmen sollten.

b) Bei jener Auffassung wird vorausgesetzt, daß Alles hier in Zedekia gipfelt.

1. Keinen Andern meint dann das Suffix von אמך.

2. Keinen Andern haben die V. 5—9 dann im Auge.

Ob er aber nicht dann in den letztern unumgänglich apostrophirt werden müßte? —

Auf stockender Verkörperungsfähigkeit beruht es, wenn in einer Parabel eine Figur durch eine neue ersetzt wird. Ez. 17 erscheint Nebukadnezar in einen Adler umgekörpert (V. 3). Am Ausgang der Parabel verwandelt dieses Handlungsmittel sich plötzlich in den dörrenden Ostwind (V. 10). — Ez. 31 treten für die Libanonbäume unvorhergesehener Weise V. 8. 9 die Bäume des Edengartens ein. Dieselben kehren V. 16 und 18 wieder. 16 erfahren sie Ineinssetzung

mit den vorzüglichsten Libanonbäumen. Geschickt wird dieser Doppelgänger unter den Handlungsmitteln der betreffenden Parabel V. 8 eingeführt: Selbst die höchsten und schönsten Edenbäume müssen hinter jener Riesenceder zurückstehn. Trotzdem bleibt der Edengarten daselbst etwas äußerlich Aufgetragenes. Nicht als ob auch hier Schwäche in der Verkörperungsfähigkeit zu Grunde läge. Kommt der Prophet doch mit den Libanonbäumen allein sehr bequem aus! Oder würde etwas Wesentliches dem Zusammenhang entzogen, wofern wir das von den Edenbäumen Erzählte hinwegdenken wollten?

Der Grund, aus welchem diese eingeführt werden, liegt vielmehr in der Absicht, dem so großartigen und kraftvollen wie farbenprächtigen Stücke noch größere Mannigfaltigkeit zu geben, abgesehen von einem andern Grunde, der später erörtert werden soll. Mit Bezug auf die Einführung des Edengartens aber, der bei Ezechiel noch mehrfach begegnet, glauben wir, daß sich grade bei unsrer Parabel eine, wenn auch äußerliche Einwirkung der jahoistischen Paradieserzählung Gen. 2, 4b bis Kp. 3. Ende feststellen läßt.

1. In erster Reihe kommt ja das Paradies selber in Betracht V. 8. 9. 16. 18.

2. Die Libanonceder nimmt einen vor den עצי-עדן hervorragenden Rang ein. Sollte sich diese Vorstellung nicht an die von den in der Mitte des Paradieses befindlichen Bäumen anlehnen? Gen. 2. 9.

3. Es sind außerdem verschiedene Vorstellungs- und Wortanklänge zu berücksichtigen:

V. 4: תהום רממתהו Gen. 2. 6. — ואד יעלה מן-הארץ והשקה
V. 4: את-נהרתיה הלך סביבת מטעה Gen. 2. 14: הוא ההלך קדמת אשור
Gen. 2. 11. — הוא הסובב את כל-ארץ כוש
V. 6. 13: כל עוף השמים . . . . כל חית השדה
Gen. 2. 19. כל חית השדה ואת כל-עוף השמים

In Anwendung auf einen Baum ist befremdlich גרשתיהו V. 11: ויגרש את- האדם Gen. 3. 24. —

Das parabolische Wesen der Paradieseserzählung.

1. Mos. 2, 4 bis Kap. 3. Ende.

Nachdem wir die Besprechung der althebräischen Parabel erledigt haben, fügen wir anhangsweise die Besprechung eben jener Paradieseserzählung hinzu, aus Gründen, die alsbald hervortreten werden, und nur insoweit, als der Gegenstand für uns in Betracht kommt. Wir lassen zunächst das Schema der Erzählung folgen, in seinem wesentlichen Bestande, der eben für uns in Betracht kommt.

I. Gott bildet den ersten Menschen aus Staub von der Erde, welchem er Lebensodem einhaucht. Er setzt den Menschen in den neugepflanzten üppigen Edengarten hinein, daß er pflege und warte des Gartens. Von allen Bäumen des Gartens erlaubt Gott dem Menschen die Früchte, den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen ausgenommen. Für den Fall der Uebertretung des Verbots wird Tod als Strafe angedroht.

II. Die Schlange, das arglistigste aller Thiere des Feldes, stellt dem Menschenpaar gegenüber (denn inzwischen ist das Weib geschaffen worden) in Abrede, daß es von der Erkenntnißbaumfrucht sterben würde. Weil Gott wisse, daß durch den Genuß der Frucht ihre Augen geöffnet, sie, das Gute und Böse erkennend, ihm gleich würden, habe er das Verbot ausgesprochen. Von der Wohlgeschmack verheißenden und Augenlust gebenden und zu all der Lieblichkeit noch Klugwerden in Aussicht stellenden Frucht nimmt das Weib und ißt. Sie giebt ihrem Manne, und auch er ißt.

III. Ehe die verbotene Frucht gegessen war, hatten sich die Beiden ihrer Nacktheit nicht geschämt. Nach geöffneten Augen nehmen sie Schürzen aus Feigenlaub um. Vor Gott gar verstecken sie sich furchtsam, da sie seine Stimme vernehmen, wie er im Garten luftwandelt. Dieses Verstecken läßt Gott den sichern Schluß auf ihre Uebertretung machen, da er ihnen im Garten immer zu begegnen gewohnt war. Hervorgerufen, sucht Adam in der von Gott angestellten gerichtlichen Verhandlung die nicht wegzuleugnende Schuld von sich auf das Weib abzuwälzen, die von der Frucht ihm gegeben habe. Das Weib wälzt die Schuld auf die Schlange als Verführerin.

Von dieser aufwärts verhängt Gott die Strafen.

1. Die Schlange soll fortan, mit Fluch belastet, mehr denn alle Thiere, auf dem Bauche kriechend Staub fressen alle Tage ihres Lebens. Eine in allen Folgezeiten zwischen ihr und den Menschen bestehende Feindschaft soll es mit sich bringen, daß diese ihr den Kopf zertreten, sie ihnen nach der Ferse schnappt.[1])

2. Das Weib nimmt als Strafe die Schmerzen der Geburt und die Abhängigkeit vom Manne hin.

3. Der Mann wird verurtheilt, alle Tage seines Lebens unter Schmerzen und Mühen den um seinetwillen verfluchten Erdboden, der kargen Ertrag ihm hervorbringen wird, anzubauen. Und dieses mühereiche Leben — was wird sein Ende sein? Rückkehr zu dem Staube, von welchem der Mensch genommen ist.

Versäumtes und bisher ihm Freigestandenes nachholend, könnte der Mensch noch geschwind vom Baum des Lebens essen, wonach er ewig leben muß. Um das zu verhindern, vertreibt Gott ihn aus dem Garten, damit er sein schweres Lebensloos sofort antrete, und läßt den Weg zum Lebensbaum von den Cherubim und von der Flamme des kreisenden Schwerts bewachen.

---

[1]) תשאפנו Wellh.

Die Erzählung hat zu ihrer nächsten Absicht die Ertheilung einer Antwort auf die Frage, woher das gegenwärtige, öde Erdenloos stamme.[1]) In mythischem Sinne ist zunächst die Frage gestellt — in mythischem Sinne erfolgt die Antwort. Daher denn auch die Erzählung auf mythisch gegebenen Unterlagen aufgebaut ist. Während diese aber zum größern Theil dem bisherigen Standpunkt der Forschung fremdländischen Ursprung bekennen, ist über ihnen ein parabelartiges Gebäude aufgeführt, das im Grundzug seiner Gestalt und seines Gedankens wesentlich mit dem zusammenstimmt, was uns die übrigen althebräischen Parabeln vor die Anschauung geführt haben.

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie die parabolische Entwicklung hier fast durchweg eine auf subjektiver, innerlicher Grundlage durchgeführte ist und wie die einzelnen Momente der letztern mit vollendetem Zusammenhange in einander greifen.

Die Schlange beginnt nach Verführerart mit einer scheinbar mehr allgemeinen, nichts destoweniger mit Sicherheit nach der besonderen Antwort hinzielenden Frage. Wir sehen den Verführer seine Frage wohlüberlegter Weise gerade an das Weib richten. Dieses, von Natur plauderhaft, steht ihm gern Rede. Hat Gott doch zufolge ihrer Auskunft bei Androhung des Todes nicht allein, von der Frucht jenes Baumes zu essen, sondern auch sie anzurühren verboten! Außerdem nennt sie keinen Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Sie spricht blos von dem „Baum in der Mitte des Gartens". Beides in Verbindung gebracht, scheint zu beweisen, daß sie das Verbot aus zweiter Hand hat, von Adam. Dieser hat ihr gegenüber denselben Weg einschlagen müssen, zu welchem man bei einem Kinde sich genöthigt sieht, das von Seiten seiner Vernunft die thierische Stufe noch nicht überwunden hat. Aus diesem Grunde konnte er von der tieferen Eigenschaft der verbotenen Frucht ihr nichts mittheilen. Vom Genuß der Frucht konnte er blos dadurch abschrecken, daß er auf der einen Seite dieselbe als tödtlich, nach Art eines Giftes wirkend schilderte. Auf der anderen Seite suchte er die Uebertretung um so gewisser zu verhindern, indem er um das von Gott ausgesprochene Verbot des Genusses noch einen Zaun, das Verbot der Berührung, zog. Uns scheint hieraus hervorzugehen, daß der Dichter sittlichen Instinkt — denn von diesem allein kann vor dem Fall die Rede sein — blos dem Manne zuschreibt, dem Weibe nicht. Daß der

[1]) Wellhausen, Prolegomena 316 folg.

Dichter von der sittlichen Zurechnungsfähigkeit des Weibes überhaupt keine hohe Meinung hat — worüber das Weitere zu vergleichen ist — hängt hiermit zusammen.

Der Schlange erstes Geschäft ist es nun, die Todesfurcht, welche ihren bösen Zweck vereiteln zu wollen scheint, hinwegzuräumen. Ihr zweites Geschäft besteht darin, mehrere Leidenschaften auf einmal wachzurufen: Lüsternheit, Neugier, Ehrgeiz, Eifersucht. Zündet die eine nicht, dann vielleicht die andere. Und diejenige Leidenschaft, welche vor allen anderen bei dem Weibe zündet, ist die Lüsternheit, wie es bei einem Naturmenschen zu erwarten war.

Der Genuß hat das Auge der Menschen geöffnet. Dieser Umstand veranlaßt sie unmittelbar, sich in den Feigenschurz zu hüllen und vor den durchdringenden Blicken Gottes sich zu verstecken.

Letzteres Beides scheint uns zugleich auf die Frage Antwort zu ertheilen, ob mit der Erkenntniß des Guten und Bösen blos die des dem Menschen Nützlichen und Schädlichen[1]) oder wirklich die Erkenntniß des sittlich Guten und Bösen gemeint ist. Wir sind der Ansicht, daß einerseits Nützlichkeits- und Sittlichkeitsinteresse hier noch ineinander spielen, andererseits entschieden schon das Letztere das größere Gewicht hat. Denn schwerlich könnte man, ohne auf Abwege zu gerathen, für den Hauptgrund der Einhüllung etwas Anderes halten, als daß ihre Nacktheit ihnen als ein רע, ein sittlich Verwerfliches, zum Bewußtsein gekommen. Vergl. 2, 25 ולא יתבששו.

Ohne Frage liegt des Weitern der Hauptgrund ihrer Verbergung darin, daß sie mit ihrem gepeinigten Gewissen den durchdringenden Blick Gottes auszuhalten nicht im Stande sind.

Die Scham und das Verstecken waren demnach nothwendige subjektive Wirkungen jener Schuld. Deshalb wird unfehlbar Gott diese dem Adam auf den Kopf zusagen können. Unfehlbar wird Adam wenigstens von der Urheberschaft der nicht wegzuläugnenden Schuld sich zu entlasten suchen. Unfehlbar wird das Weib von der ihr zugeschobenen Urheberschaft sich zu entlasten suchen, indem sie die Schlange als den Verführer namhaft macht. So werden die Schuldigen insgesammt entdeckt, und wohlgemerkt, vermöge einer subjektiven Nothwendigkeit.

Vor dem Fall war für den Menschen die Möglichkeit ewiger Lebensdauer vorhanden gewesen.[2])

[1]) Hofmann, Wellhausen, Bredenkamp in den St. u. Kr. 1889. S. 542.

[2]) Vergl. Riehm in den St. und Kr. 1885, S. 763.

2, 9b: „Und der Baum des Lebens in der Mitte des Gartens und der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen."

Das Verbot hatte auf den Baum des Lebens, dessen Frucht dem Genießenden ewiges Leben gewährte (3, 22), sich nicht mitbezogen. Dennoch hatten die Menschen von der erlaubten Frucht nicht gegessen. Das könnte seinen Grund darin haben, daß sie über die Eigenschaft jener Frucht nicht aufgeklärt waren. Das Gedankengemäßere aber ist, daß im Zustande glücklicher Unschuld nicht entfernt die Sorge einer Begrenzung ihres Lebens in ihnen aufstieg, sie demzufolge auch, eine solche hintanzuhalten, sich nicht bewogen fanden. Jetzt dagegen schlägt das Zünglein der Wage, das zwischen Ewigkeit und Sterblichkeit geschwankt hatte, nach der letztern hin aus. Und alle Einzelstrafen, nicht allein die, welche über die Menschen, auch die, welche über die Schlange verhängt werden, fallen unter den Gesichtspunkt von Lebensstörungen. Diese zehren an der Kraft, bis der nunmehr unabänderlich von Gott als Ziel gesetzte Tod folgt (vergl. Dillmann). In welcher Beziehung zum letztern die Vertreibung aus dem Garten und das an diese sich Anknüpfende steht, ist in der Inhaltsangabe beleuchtet. Gelegentlich der Strafverhängung äußert sich die für das Weib angenommene geringere sittliche Zurechnungsfähigkeit darin: bei der Schlange und dem Manne findet vor dem Urtheilsausspruch Erwähnung der Schuld als Begründung des erstern statt (כי עשית זאת V. 14. כי שמעת וגו׳ V. 17); beim Weibe wird ohne eine solche Erwähnung das Urtheil kurz ausgesprochen.

In einer, man möchte sagen, gedrungenen Breite von echt epischer Farbe bewegt sich die Erzählung dahin. Wohlthuende Lebensfrische verleiht ihr der Umstand, daß sie stark dialogisch durchsetzt ist. Sollte dieses Erzeugniß nicht aus der Werkstatt der Chokhmadichtung hervorgegangen sein?

III. Die althebräische Fabel.

In den wenigen Fabeln, welche im alten Testament uns begegnen, sind Pflanzen die Hauptfiguren der Handlung.

Es ist keineswegs unwahrscheinlich, daß die Stelle 1. Kön. 5, 13 solche Pflanzenfabeln im Auge hat. Das zugegeben, lernen wir aus jener Stelle Etwas, was wir aus den winzigen Ueberbleibseln der betreffenden Litteraturgattung nicht lernen: nämlich, welche Pflanze in unseren Fabeln der Typus des Kleinsten, Niedrigsten war. Es war der Ysop, אזוב. Bezeichnet wurde mit diesem Namen jedenfalls ein fußhohes Strauchgewächs aus der Familie der Lippenblüthler, das Steinboden liebt, sich in Mauerritzen und Felsspalten zeigt. Doch ist weder Art noch Gattung bisher bestimmt.[1])

a) Aufstellung der altbiblischen Fabeln.

Ri. 9, 7—15.

„Die Bäume gingen und wollten einen König über sich salben. Sie sprachen zum Oelbaum: Sei König über uns! Es sprach zu ihnen der Oelbaum: Soll ich meine Fettigkeit lassen, mit welcher man Gott und Menschen ehrt, und soll gehn und über den Bäumen schweben? Und die Bäume sprachen zum Feigenbaum: Geh' du und sei König über uns! Es sprach zu ihnen der Feigenbaum: Soll ich meine Süßigkeit lassen und meine herrliche Frucht und soll gehn und über den Bäumen schweben? Und die Bäume sprachen zum Weinstock: Geh du und sei König über uns! Es sprach zu ihnen der Weinstock: Soll ich meinen Most lassen, welcher Gott und Menschen erfreut, und soll gehn und über den Bäumen schweben? Da sprachen alle Bäume zum Dornstrauch: Geh du und sei König über uns! Und der Dornstrauch sprach zu den Bäumen: Wenn ihr in Wahrhaftigkeit mich zum Könige über euch salbet — dann kommt und berget euch in meinem Schatten! Wenn aber nicht (in Wahrhaftigkeit oder aufrichtig), dann breche ein Feuer aus vom Dornstrauch und verzehre die Cedern des Libanon!"

Vergl. Halm, fab. Aesop. 8. „Herrschsüchtig ist grade der Untüchtige."

[1]) Siehe darüber Riehm, Handwb. d. bibl. Altert. II. 1771 folg.

In der Antwort des Dornstrauchs V. 15 dürfte ואם אין Gegensatz zu אם באמת sein, nicht zu באו חסו בצלי[1]) Zu לנוע vergl. Jes. 7, 2. Die Vorstellung ist dieselbe wie dort. — Beachte, daß הלך in dieser Fabel an allen Stellen Hilfszeitwort ist. Ebenso באו V. 15. Daß ein Baum seinen Platz verläßt, davon ist weder hier noch in 2. Könige 14, 9 die Rede. Dort schickt (שלח) bezeichnenderweise der Dornstrauch zur Ceder.

2. Kön. 14, 9. (2. Chron. 25, 18.)

„Der Dornstrauch, der auf dem Libanon war, schickte zur Ceder, die auf dem Libanon war, und ließ sagen: Gieb deine Tochter meinem Sohne zur Frau! Da drang einher das Thier des Feldes, das auf dem Libanon war, und zertrat den Dornstrauch."

Wenn dies[2]) keine Fabel, sondern ein bloßes Bild wäre, so hätten wir gegen den guten Jehoas einen wohlberechtigten Vorwurf zu erheben. Er, der Dichter und darum souveräne Beherrscher seines Bildes, hätte den Inhalt der Forderung des Dornstrauchs wohl auch etwas mehr zusammenstimmend mit der Forderung des Königs von Juda herstellen können. Größere Mühe würde ihm dadurch nicht erwachsen sein. Nein — er erzählte eine Fabel, wie sie ihm erzählt worden war und ihrem wesentlichen Inhalt nach zur Sachlage paßte. Der wesentliche Inhalt aber ist, „daß zum Prunken große Mittel gehören und wer es ohne solche unternimmt, für den Schaden nicht zu sorgen braucht." Daß wir eine Fabel vor uns haben, wird auch durch spezifische Züge der Darstellung bestätigt, von denen wir hernach sprechen werden.

Die folgenden Auseinandersetzungen erheben keineswegs den Anspruch darauf, als wissenschaftlich gesicherte Resultate zu gelten. Sie wollen nichts weiter sein als Vermuthungen. Der Verfasser stellt diese Vermuthungen zwar nicht willkürlich hin, sondern sie sind ihm durch eingehende Beobachtung und Untersuchung nahegelegt worden, etwas, was die auf den kommenden Seiten unternommene Begründung erhärten soll. Nichtsdestoweniger ist er sich wohl bewußt, daß es sich bei derartigen Annahmen wesentlich nur darum handeln kann, ob ihnen ein größeres oder geringeres Maß von Wahrscheinlichkeit innewohnt.

[1]) Vergl. demgegenüber Cassel, Gesch. d. jüd. Litterat. I, 223.

[2]) Wie Merx, Schenkel, Bibellex., Art. Fabel behauptet, der, um den Hebräern die Fabel abzusprechen, auch Ri. 9, 7—15 nicht als solche gelten lassen will.

Die folgenden zwei Beispiele werden ins Licht setzen, in wie nahem Verwandtschaftsverhältniß gerade bei den alten Hebräern Fabel und Parabel zu einander stehen.

1. Ez. 17.

הנשר הגדול (V.3) בא אל-הלבנון (V. 3) ויקח את-צמרת הארז (V. 3): ויביאהו אל- ארץ כנען (V. 4) ויתנהו בשדה-זרע על- מים רבים (V. 5): ותהי לגפן ותעש בדים ותשלח פארות (V. 6):

„Der große Adler kam zum Libanon und entführte den Wipfel der Ceder. Er brachte ihn nach dem Lande Kanaan und setzte ihn hin auf ein Saatfeld an vielem Wasser. Da wurde daraus ein Weinstock: der brachte Aeste hervor und trieb Ranken.“ [1])

Daß in solchen Fabeln Empfindlichkeit über Wunder nicht am Platz ist, darüber vergl. Lessing, Abhandlungen über die Fabel.[2])

Lessing bemerkt[3]) ausdrücklich, daß der Fabulist die Natur der Thiere und anderer niedrigeren Geschöpfe erhöhen, der Menschennatur nähern darf, soviel ihm beliebt, mit der einzigen Bedingung, daß aus Allem, was er sie denken, reden, handeln läßt, der Charakter hervorscheine, um dessen willen er sie seiner Absicht bequem fand. Dieser Bedingung aber leistet unsere Fabel Genüge. Sie will die einfache sittliche Erfahrungslehre darlegen, daß ein Mensch den Verhältnissen, in welche er hineingesetzt ist, entsprechend artet. Im Hinblick auf diese Lehre wird die konkrete Natur des Cederwipfels erhöht gedacht. Sie wird der ethischen Wandlungsfähigkeit des Menschen angenähert. Es wird von dem Cederwipfel das Wunderbare erzählt, daß er, nachdem man ihn von seiner Bergeshöhe in eine fette Niederung verschleppt hatte, wo zwar nicht die Ceder, wohl aber der Weinstock gut fortkommt, sich in einen solchen verwandelt habe. Diese Fabel, wie die hiernächst aufzuführende, sind beide von Ezechiel zu Parabeln ausgestaltet worden. Die Gründe für unsere Behauptung, welche befremdlich scheinen könnte, sollen hernach auseinandergesetzt werden.

Zunächst sehen wir, daß, was den Wortlaut der Fabel anlangt, er in der Parabel beibehalten ist. Dagegen mußte die Handlung der Fabel aus Rücksicht auf den Zweck der Parabel durch Einschub gewisser Dinge eine etwas andere Entwicklung bekommen.

---

[1]) Vergl. Aesop. Fab. 48, ed. Schneider, Lips. 1810. [2]) Ausg. von Reclam V. 127 folg. Die einschlägigen Stellen sind S. 155 und 162 zu finden. [3]) S. 162.

2. Ez. 31.

אשור ארז בלבנון (V. 3) בין עבתים היתה צמרתו (V. 3):
ותרבינה סרעפתיו ותארכנה פארתיו ממים רבים בשלחו
(b°schil'cho.) (V. 5): ויקנאהו כל-עצי-עדן (V. 9) ויברתהו
זרים (V. 12) ויטשהו (V. 12.): ותשברנה פראתיו בכל-אפיקי הארץ
(V. 12) ויכלאו מים רבים (V. 15) וינחמו (V. 16) כל- עצי-
עדן (V. 16):

„Strack eine Ceder auf dem Libanon — zwischen die Wolken ragte ihr Wipfel. Und wurden viel ihrer Aeste, lang ihre Zweige vom vielen Wasser, das sie berieselte. Und es beneideten sie all' die schwanken Bäumlein. Barbaren hieben sie ab und streckten sie nieder, daß zerschmettert ihre Zweige fielen in alle Wasserrinnen am Boden. Da war abgedämmt das viele Wasser und es grämten sich all' die schwanken Bäumlein."

„Leicht zieht ein Großer, wenn er stürzt, seine Neider mit ins Verderben."

אשור geht zurück auf W. אשר. Diese Wurzel hat die Grundbedeutung: grade sein. Von Seiten der Wortgestalt entspricht אשור den Wörtern חנון, רחום.[1])

Demgemäß heißt אשור aufrecht, strack. In der befremdlichen Wortstellung אשור ארז dürfte ein Ausruf des Staunens zu erblicken sein.[2]) Dem ist nicht im Wege, daß zugleich um des Nachdrucks willen אשור, das Beiwort zu ארז, dem letztern voraufgeht.[3]) Denn diesem Anfangswort der Fabel entspricht als Schlußwort derselben sein Gegensatz עדן.

Für dieses Wort nämlich, soweit es in der jedenfalls alten Fabel uns entgegentritt, nehmen wir Herkunft von W. עדן, arab. gadana V (ġidān schwankes Rohr) in Anspruch. Biegsam sein, schwanken, ist die Grundbedeutung dieser Wurzel[4]).

עדן als Substantiv steht zu עצי in der Beziehung eines Attributgenetivs.

Ist uns jetzt doch mit einem Male klar, was dem gewissermaßen blos aufgeklebten Handlungsmittel der Paradiesesbäume Eingang in die Parabel verschafft hat! Mit Ausnahme der עצי-עדן erschien dem Propheten als Grundlage für seine Darstellung die

---

[1]) Vergl. Ges. 24. Aufl. § 84b. VI, 12.
[2]) Vergl. Ewald 392a.
[3]) Vergl. darüber Ewald 293b Ges. 112, 1, Anm. 1.
[4]) Siehe darüber Ges. Hdwb.

alte Fabel vorzüglich brauchbar. Denn nicht alle Nebenbuhlerreiche Aegyptens waren „schwanke Bäume", vor allem Babylonien nicht. Vergl. V. 11a.

Diesem Mangel nun war leicht abgeholfen mit der Umbiegung der ohnehin archaïstischen Bedeutung, welche עדן in der Fabel trug, in die zu den Zeiten des Propheten vielleicht allgemein geläufige Bedeutung: Paradies. Der Parabel aber war ein Licht mehr damit aufgesetzt.

סרעפות dürfte die Holzäste, das von Kp. 17 her bekannte פארות die grünen Zweige mit den Blättern bedeuten.

Statt der crux בשלחו (b°schall°cho) lesen wir also בשלחו (b°schil'cho): in ihrer (der Ceder) Berieselung, von שלח (schèlach), nicht blos für die Fabel, sondern auch für die Parabel. Zu dem jedenfalls alterthümlichen Worte, das auch insofern seine Hineingehörigkeit in die Fabel erhärtet, vergl. Neh. 3, 15, ferner שלח (Schiloach) und den talmudischen Ausdruck בית השלחין, der ein künstlich berieseltes Feld bezeichnet.[1]) Scheint doch wegen eben jener Alterthümlichkeit das Wort nicht mehr verstanden und im Hinblick auf den Schluß des vorangehenden Verses in בשלחו (b°schall°cho) verschlimmbessert worden zu sein!

Hiernach ist die Handlung der Fabel in der Parabel getreuer als bei Kp. 17 beibehalten, von der für den wesentlichen Gedankengang minder wichtigen Bedeutungsänderung von עדן, der zwar mehr lyrisch-elegischen, aber bei Weitem weniger naturgemäßen Motivirung der Wasserabdämmung in der Parabel und einigen für die letztere erforderten Erweiterungen und Ausschmückungen abgesehn. Der Wortlaut der Fabel dagegen ist, ganz wie dort, auch hier beibehalten.

Im Anschluß an das Beobachtete fragt man vielleicht: Muß nicht Ezechiel so hier wie in Kap. 17 eines Plagiats geziehen werden? Und wir antworten: So wenig wie Jesaja, der für seine Weinbergsparabel ein älteres Lied als Ausgang benutzt. So wenig wie Shakespeare, dessen Königsdramen Jemand versifizirte Chroniken genannt hat.

Wir brauchen uns gar nicht darauf zu berufen, daß die benutzten Fabeln als volksthümliche und im Volke umlaufende

[1]) Bab. bathr. 68a, 99b. Moed Katan 2a.

Geisteserzeugnisse höchstwahrscheinlich vielen Lesern oder Zuhörern des Propheten bekannt waren. Wir brauchen uns nicht darauf zu berufen, daß Ezechiel in Kap. 17 die Handlung der Fabel ganz verändert, daß er die Fabel nur als äußerliche Anlehnung für die erste Stufe der Parabel verwendet. Aber überhaupt herrschten im Alterthum über das Recht der Benutzung überlieferter Erzeugnisse andere Begriffe, als bei uns. Es hatte nichts Anstößiges[1]), ältere Produkte ohne Namensnennung ihrer Urheber selbst, so wie sie vorlagen, zu verwenden, wenn sie grade sich brauchbar erwiesen.

Es ist bezeichnend nicht blos für diese, sondern wohl auch für viele andre derartige Benutzungen im Alterthum, daß der Wortlaut, untrüglichen Zeichen nach, getreu beibehalten wird, unbeschadet dessen, daß ihm mehrfach andre Bedeutungen unterlegt, dem Gedanken mehrfach andre Wendungen gegeben werden. Und diese Peinlichkeit in der Beibehaltung des Wortlauts ist erklärlich in Zeiten und unter Verhältnissen, da Schreiben und Reden als hohe Künste galten und man demgemäß jedem Wort und jeder Ausdrucksweise grade auch von Seiten der äußern Gestalt eine ganz andre Bedeutsamkeit als in unsrer vielschreibenden Zeit zuerkannte.

Auch daß die Parabel Kp. 15 über eine alte Baumfabel hinweggebaut ist, hat einige Wahrscheinlichkeit für sich. Allerdings wären hier nur Reste noch zu erkennen. Aus diesen aber dürfte sich im Ganzen der Inhalt der Fabel vermuthen lassen:

Ein Weinstock ist unter die Bäume des Waldes gekommen. Fäller kommen, zum Bau (למלאכה V. 3) und sonstiger Verwendung Bäume zu schlagen. Der Weinstock mit seinem Schlingwuchs hindert sie. Wozu ist der hier wohl nütze? fragen sie unwillig und werfen ihn ins Feuer.

Reste der Fabel könnten sein: 1. הגפן אשר הוא בעצי היער 2. Der dritte Vers.

„In der ungünstigen Umgebung kann auch ein Tüchtiger seine Tüchtigkeit nicht zur Geltung bringen und geht unter."

Der Edelstein, er klingelt nicht,
Er glänzt nicht, in Blei gefaßt.

Hitopadesa ins Deutsche übersetzt von Dursch, Tübingen 1853.

Πεφύκασιν οὐ πάντες εἰς ἅπαντ' ἴσοι.
Babrii fabulae ed Gitlbauer fab. 130.

---

[1]) Vergl. u. A. Jes. Kap. 15 u. 16.

b) Erläuternde Bemerkungen über die althebräische Fabel und gleichzeitige Begründung der bei Ez. 17 und 31 gegebenen Fabelaufstellungen.

Für die folgenden Feststellungen sehen wir von der als Grundlage von Ez. 15 vermutheten Fabel ab.

a) Wir dürften kaum fehlgehen, wenn wir als die eigentliche Heimath der hebräischen Fabeln das Nordreich betrachten. Ist doch 1. der Libanon mit seinen Cedern ihr Hintergrund! 2. Die Fabel Ri. 9, 7—15 ist ein jahvistischer Bestandtheil des Richterbuches. 3. Sie wird den Sichemiten erzählt. 4. Joas von Israel läßt die Fabel 2. Kön. 14, 9 dem Amázja von Juda mittheilen. —

b) In allen vier Fabeln findet die Ceder Erwähnung. Des Dornstrauchs wird in zwei Fabeln (Ri. 9, 7—15 und 2. Kön. 14, 9) gedacht. Des Weinstocks in zwei (Ri. 9, 7—15 und Ez. 17). —

c) Für die Träger der Handlung erweist sich das Gesetz der Dreizahl maßgebend:

Die am meisten zusammengesetzte Fabel Ri. 9, 7 - 15 weist

1. im Allgemeinen drei Parteien auf: a) die Bäume überhaupt; b) die edlen, die Königswürde zurückweisenden Bäume; c) der die Königswürde annehmende Dornstrauch.

2. Im Besondern sind der Bäume, welche die Königswürde zurückweisen, wiederum drei.

2. Kön. 14,9. 1. חח. 2. ארז. 3. חית השדה.

Ez. 17. 1. נשר. 2. צמרת הארז. 3. גפן.

Ez. 31. 1. ארז. 2. עצי-עדן. 3. ורים.

d) In allen 4 Fabeln ist die Schilderung eine einfach und greifbar sinnliche. —

e) Feste Ausdrücke und Wendungen, die an epischen Stil erinnern, begegnen in allen 4 Fabeln. Richter 9, 7—15 kommt fast in jedem Vers das Hilfszeitwort הלך vor. Unwillkürlich erweckt dies den Eindruck epischer Umständlichkeit. Jeder der drei ablehnenden Bäume schließt mit den Worten: והלכתי לנוע על-העצים V. 9. 11. 13; לכי-את מלכי עלינו lautet die an dem Feigenbaum und an den Weinstock, לך אתה מלך- עלינו die an den Dornstrauch gerichtete Aufforderung. Bemerke ferner als Antwort jedes ablehnenden Baumes: החדלתי את- וגו' V. 9. 11. 13. אלהים ואנשים in der Antwort des ersten und dritten 9. 13.

2. Kön. 14, 9 das dreimalige Epitheton צמרת. אשר בלבנון Ez. 17 und 31 (daselbst צמרתו).

מים רבים Ez. 17 einmal, 31 zweimal.

פארות Ez. 17 einmal, 31 zweimal (beidemal daselbst פארתיו).

כל-עצי- עדן Ez. 31 zweimal.

Für אלהים ואנשים vergl. (πατὴρ) ἀνδρῶν τε θεῶν τε und ähnliche Wendungen bei Homer.

f) Bemerke ferner Ri. 9. die archäistischen מלוכה :כתיבן V. 8 und מלוכי V. 12.

g) Außerdem beachte, daß wir nur aus Ez. 17 und 31 die Wörter צמרת und פארה kennen. Was בדים anlangt, so findet sich in derselben Bedeutung wie Ez. 17 nur noch בדיה 19, 14.

Berücksichtige ferner אשור, bezw. עדן, ferner בשלחו.

h) Sämmtliche vier Fabeln halten den hebräischen Erzählungston (Perfekt und nachfolgende Imperfekta mit Waw consecutivum) streng inne.

In Erwägung dieses Allen, sowie i) des bemerkenswerthen Umstandes, daß gerade dem Propheten Ezechiel, und diesem in zwei Fällen, Benutzung einer Fabel nachgewiesen werden konnte, ist es 1. klar ersichtlich, daß unsere Aufstellungen für Kap. 17 und 31 keine willkürlichen sind. Wir geben 2. zu bedenken, daß, wie Jakob Grimm von der indogermanischen didaktischen Thierfabel nachgewiesen hat, dieselbe aus der epischen Thiersage hervorgegangen ist. In ziemlich hohes Alterthum weisen dem Beobachteten zufolge unsere Fabeln hinauf. Wie nun, wenn auch hier die festen epischen Ausdrücke erschließen lassen, daß diese Pflanzenfabeln aus einer in uralter Zeit bei den Semiten vorhanden gewesenen Pflanzensage sich herausentwickelt haben? —

Weil denn aber die Fabel ein Lehrmittel ist und — so will es uns scheinen — ein wichtiges Mittel der mehr prattischen, sozusagen vorprophetischen Rede gewesen ist, hat gegenüber jener dichterischen auch die rednerische Seite hier eine unverkennbare Ausprägung gewonnen. In bezeichnendem Gegensatz zu der höheren und späteren Stufe, zur Parabel, hält sich die Redekunst allerdings hier bei weitem mehr in den Grenzen der Einfachheit und Natürlichkeit. Es dürfte das der Ort sein, darauf zurückzukommen, weshalb eben die Propheten sich des Gebrauchs der Fabel völlig enthalten. Die Antwort ergiebt sich 1. einerseits aus dem in der Einleitung zu dieser Abhandlung besprochenen Zweck der Fabel. 2. Ein zweiter Grund dürfte darin liegen, daß in den zu den Zeiten der Propheten wahrscheinlich noch zahlreich vorhandenen Fabeln zufolge des vermutheten Ursprungs

dieser Litteraturgattung das mythische Element hier reichlich zur Geltung gekommen sein mag. Dies macht zugleich begreiflich, wie ein mehr epigonischer Prophet, der Ezechiel doch war, getreu seiner Weise, alte Motive eigenartig zu benutzen, wie ein solcher Prophet auch Fabeln, die ihm überliefert waren, als Unterlage für andre Darstellungsformen verwenden konnte. —

Beobachtungen, anlangend das Rednerische in den althebräischen Fabeln.

a) Allgemein ist zu bemerken, daß, was de la Motte von Aesop sagt, daß sein Vortrag von der äußersten Präzision war, er sich nirgend bei Beschreibungen aufhielt, sogleich zur Sache kam, mit jedem Wort näher zum Ende eilte — das gilt in nicht geringerm Grad von der althebräischen Fabel. So hat die Fabel 2. Kön. 14, 9 gradezu epigrammatische Form. Diese Kürze äußert sich im Besonderen darin, daß die Figuren der Fabeln fast durchweg der malenden Epitheta ermangeln. Ist eine Beschreibung aber als nothwendiges Glied des Zusammenhangs unerläßlich, so wird sie zu Gunsten der Lebendigkeit nicht durch Adjektiva, sondern durch Verba vermittelt. —

b) Jotham bedient sich des Gerizimgipfels als gewaltiger Naturtribüne Ri. 9, 7.

c) Bezeichnend wird in der Einleitung derselben Fabel mittelst dreifachen Ausdrucks das Reden des Fabelerzählers hervorgehoben: V. 7.

d) Mit doppelter, und zwar antithetischer Hervorhebung des Hörens beginnt Jotham seine Rede V. 7. Dergleichen doppelte Hervorhebung des Hörens erfolgt mehrfach zu Beginn rednerischer Ergüsse: Deut. 32, 1. Jes. 1, 2.

e) Von rednerischen Figuren werden im Grunde blos zweierlei beobachtet und beide sind kennzeichnend für die einfachere und natürlichere Rede.

Stark greift in die Fabeln 1. die Antithese ein.

α) Ri. 9 folgt Gegensetzung von Antrag und Abweisung dreimal aufeinander.

β) Die Antwort jedes der vier umworbenen Bäume ist antithetisch.

γ) Der dürre und dabei herrschsüchtige Dornstrauch wird den fruchtspendenden und dabei selbstgenügsamen Bäumen entgegengestellt. Letztere Antithese kennzeichnet sich auch im Ausdruck: כל־ העצים V. 14 gegen bloßes העצים V. 8. 10. 12. — אל V. 14. gegen ל in den entsprechenden Versen.

δ) Nicht übersehen möge man die Schlußgegensetzung von Dornstrauch und Cedern V. 15.

Auch die kleine Fabel 2. Kön. 14, 9 besteht aus zwei antithetischen Theilen: 1. Ueberhebung. 2. Demüthigung.

Ez. 17 sind einander entgegengesetzt:

1. גפן—צמרת הארז; damit gleichlaufend:
2. ארץ כנען—לבנון.

Ez. 31:

1. Das Hochragen der Ceder — ihr Sturz.
2. (עצי) עדן—אשור (ארז)
3. ותשברנה פראתיו ב. א. ה. — ותארכנה פארתיו ממ. ר.
4. ויכלאו מים רבים—ממים רבים בשלחו.
5. וינחמו כל-עצי-עדן—ויקנאהו כל-עצי-עדן.

2. Rednerische Frage begegnet Ri. 9, 9. 11. 13.

Lebenslauf.

Ich, Elias Kalischer, mosaischer Religion, bin geboren zu Lissa in Posen 1862 als Sohn des Kürschnermeisters Gerson Kalischer und der Frau Rosalie, geb. Dienstfertig. Ich absolvirte das Gymnasium meiner Vaterstadt, wurde Ostern 1882 mit dem Zeugniß der Reife entlassen, an der Berliner Universität immatrikulirt und in das Album der philosophischen Fakultät eingetragen. Ich hörte die Vorlesungen der Herren Professoren Bergmann, Christiani, Dieterici, du Bois-Reymond, Eichler, Guttmann, Hartmann, Hofmann, Kleinert, Lasson, Lazarus, Leyden, Mendel, Müllenhoff, Paulsen, Reichert, Roediger, Sachau, Schrader, Virchow, Waldeyer, Wernich, Zeller. Zugleich Schüler der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums", hörte ich an derselben die Vorlesungen der Herren Dr. Cassel, Dr. Frankl s. A., Dr. Maybaum, Dr. Müller, Professor Steinthal. Außerdem war ich Hörer der orientalistischen Vorlesungen der Herren Dr. Egers und Dr. Steinschneider. Sämmtlichen hochverehrten Lehrern spreche ich hiermit meinen innigsten Dank aus.